The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	「心の動き」と方法 : スピノザ哲学における倫理・宗教的なものの理性への変換について
Author(s)	堀江, 剛
Citation	メタフュシカ. 1998, 29, p. 45-58
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66610
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

「心の動き」と方法

――スピノザ哲学における倫理・宗教的なものの理性への変換について――

堀江　剛

スピノザ哲学は、徹底した合理主義的思考態度をとりつつも、その内に「至福」や「救済」といった倫理・宗教的な動機を秘めている。あるいは、スピノザはこうした動機を基礎に、それを「理性の言語へと変えた」[1]と言われる。例えば彼の主著『エチカ』の結論部分（第五部）で人間の幸福の実現として示される「神への知的愛」という言葉は、この合理的なものと倫理・宗教的なものとの重なりを端的に表現している。しかし、こうした互いに相反すると思われるものの二重性、あるいは倫理・宗教的な動機の合理的なものへの変換は、スピノザ哲学において如何にして可能となっているのか。そこに一定の条件があるとすれば、それはどのようなものなのか。さらに、そうして得られたスピノザの合理主義とは、通常の意味で言われる合理主義とどのように異なるのか。本稿は『知性改善論』のテキストを手がかりにして、こうした問いに一定の答を与えようとする試みである。

『知性改善論』は、未完に終わったものの、『エチカ』を補完する作品として生涯スピノザが「これを完了しようと常に心にかけて」[2]いたものであった。それは、『エチカ』の中の「至るところに出てくるであろうもろもろの逆説のためにその全体を虚偽なものとして退けてくれないように、むしろまず我々がそれをいかなる秩序で証明するかを考察してくれるように」するために、スピノザが企画した「方法に関する議論」である（TIE, 46）。つまり、『エチカ』が人間の至福や救済への途を「理性の言語へと変えた」実質的な、しかし外見的には逆説に満ちた成果であるとすれば、『知性改善論』はそうした成果に至る方途に関する手引き書であると考えることができる。

以下では、『知性改善論』の前半部分（第一―四九節）の考察を軸にして、スピノザ哲学における倫理・宗教的なものの合理的なものへの変換条件を四つの章に分けて探る。それは、『知性改善論』冒頭に現れる「心の動き」という表現を中心にして展

開され、そこで得られた観点に立って、この作品の主題である「方法」の在り方に言及することになるだろう。スピノザ哲学における合理主義の性格に関しては、結論で触れられる。

一　「心の動き」という次元

(1)　『知性改善論』は次のような文章で始まっている。

「一般生活において通常見られるもののすべてが空虚で無価値であることを経験によって教えられ、また私にとって恐れの原因であり対象であったもののすべてが、それ自体では善でも悪でもなく、ただ心がそれによって動かされた（animus moveri）限りにおいてのみ善あるいは悪を含むことを知った時、私はついに決心した、我々のあずかり得る真の善で、他のすべてを捨ててただそれによってのみ心が動かされる（animus affici）ような或るものが存在しないかどうか、いやむしろ、一たびそれを発見し獲得した上は、不断最高の喜びを永遠に享受できるような或るものが存在しないかどうかを探求してみようと。」（TIE, 1）

スピノザはここで哲学することへの自分の動機を端的に述べている。そしてそれ以降の数節で、この動機に至った根拠や経緯が、「善」や「幸福」に関する簡単な分析を交えて展開されている。その要旨は次のようなものである。

通常人々が「最高の善」と考えている幸福（富・名誉・快楽）は一時的には喜びをもたらすものの（TIE, 3-5）、「永遠に享受できる」ような幸福と比較すれば「そのいずれかを断念しなければならないほど互いに背反している」（TIE, 6）。スピノザはどちらの幸福も捨て難いと感じていた。そしてその「どちらが有益かを吟味」した結果、「本性上不確実な善」よりも「本性上は不確実でないがただその取得に関してのみ不確実な善」の方を求めるべきであるという結論に達した（ibd.）。なぜなら「すべての幸福あるいは不幸はただ我々の愛着する対象の性質にのみ依存している」（TIE, 9）限り、富・名誉・快楽といった「滅ぶべき事物」（ibd.）への愛よりも「永遠無限なるものに対する愛」（TIE, 10）の方が望ましいのは明白だからである。しかしスピノザは、「以上のことを精神でははなはだ明瞭に知覚しながらも（中略）所有欲・官能欲及び名誉欲から全く抜けきるというわけにはいかなかった」（ibid.）と告白し、さらにこうした欲が「不断最高の喜び」という目的の「手段として求められるとすれば、或る程度を越すことがなく、決して有害ではない」（TIE, 11）という認識に達した。

この冒頭部分においてまず気づかれるのは、スピノザが二つの対立する価値の領域を対比させているということである。す

なわち「富・名誉・快楽」といった、いわば世俗的な価値の領域と、スピノザ自身の目指す「最高不断の喜び」あるいは「永遠無限なるものに対する愛」という、宗教的と呼んでもよいような価値の領域である。しかし興味深いことは、スピノザがこの二つの価値領域の狭間で迷いながら、それらを絶対的に異質な「あれかこれか」の選択肢としてではなく、むしろ両者を「どちらが有益かを吟味」できるような観点に立ち、一方を選んだ後も他方の有益性さえ認めているということである。ここでスピノザは、世俗的な価値を捨てて宗教的な価値を求めると決意しながらも、それらを相対化し、比較可能な次元に引き戻した上で、自分の決意を根拠づけようとしている。

こうした根拠づけが可能なのは、スピノザが価値一般に関して次のような観点を保持しているためであると考えられる。すなわち、様々な価値の対象（恐れの対象、喜びや悲しみの対象、愛や憎しみの対象、富、名誉、快楽、あるいは「永遠無限なるもの」など）が「それ自体では善でも悪でもなく、ただ心がそれに動かされた限りにおいてのみ」価値を持っているという観点である。この観点に立つことによって、価値の問題、あるいは人間が価値あるものとして何を求めるべきかという問題が、すべて「心の動き」としてどのようにあるべきかという問題に還元される。また、一般に価値があるとされる諸対象に対して一定の中立性が保たれ、それらがどのように「心を動かす」かによって吟味されることになる。つまり「富・名誉・快楽」と「最高不断の喜び」とは、なるほど「互いに背反している」と見なされるが、喜びにおいて「心が動く」限りでは同じである。そしてその上で、どれほど「不断」に喜びにおいて心を動かすか、またその喜びにどれほど「有益」なかたちで寄与するかが、決意の根拠づけになっているのである。

このような「心の動き」という観点は、そこで世俗的であれ宗教的であれ価値そのものが生じるところの前提であり、その意味で様々な価値領域にまたがって、それらを横断的に捉えることのできる条件をなしている。そこでは、世俗的な価値がそれ自体で無意味なものとして退けられることはない。また「永遠無限なるものに対する愛」という宗教的な価値も、それ自体で意味あるものとして絶対視されているわけではない。しかし、にもかかわらず、その宗教的な価値は「心の動き」という括弧に入れられたかたちで保持されているのである。

（2）　ところで、ここでの「心が動かされる animus moveri/affici」という表現は、『知性改善論』の中で特別な概念として用いられているわけではない。しかしこの表現、特に《afficere》という語（「ある状態に移す」「心を動かす」「刺激する」「活気づける」などという意味の動詞）[3] に含まれている意味の深さは、『エチカ』において「感情 affectus」や「変状 affectio」の概念

となってはっきり現れてくる。[4] 今見た「心の動き」という次元がスピノザ哲学においてどれほどの拡がりを持っているかを知るために、ここで手短ではあるが、『エチカ』における「感情」「変状」の概念について見ておこう。

スピノザにとって「感情」とは差し当たって、欲望、喜び、悲しみ、驚異、軽蔑、愛、憎しみ等々、普通の意味での人間の情念を指す言葉であり、我々の見た「心の動き」を体系的・包括的に示す概念であると言ってよい。またスピノザは、感情を「我々の身体の活動能力を増大しあるいは減少し、促進しあるいは阻害する身体の変状（affectio corporis）、また同時にそうした変状の観念」(E3, D3) と定義する。ここで「心の動き」は、我々の身体の変状と「本性上同時に在り、あるいはむしろ一にして同一」(E3, P2S) なものと考えられている。さらに、身体は「きわめて複雑な組織」(E2, Postul.1) であり「きわめて多様な仕方で刺激される」(ibid.3) が故に、その「変状の観念（心の動き）も「明瞭判然たるものではなく、混乱したものである」(E2, P28) と言われ、その上その「変状の観念の観念」も「人間精神の妥当な認識を含んでいない」(E2, P29) とされる。

要するに「心の動き」は「身体の変状」でもあり、従って本来「非常に複雑」で不透明なものであるので、我々の自覚的な意識（変状の観念の観念）では十分には捉えることのできない要素をそれ自身のうちに含み込んでいる、ということである。それはまた、自分のものでありながら自分の意のままにならない動きの次元、心身領域や無意識の次元を含んでいると言ってもよい。実際スピノザは、「感情」の理論を展開するにあたって、身体が「自分の精神を驚かすような多くのことをなしうる」(E3, P2S) ことに注意を向け、「精神の自由な決意で」(ibid.) 行動できると信じている人々を批判する。

このように、身体的で不透明なものを含む「心の動き」の次元が、『エチカ』では明確に規定されている。もちろんこうした「感情」「変状」に関する理論が、『知性改善論』冒頭の「心が動かされる」という表現の直接の背景になっているとは言えない。しかしスピノザが《afficere》という語を使い、また不断最高の「喜び」や無限なものに対する「愛」を「明瞭に知覚していながら」様々な世俗的「欲」から抜けきれなかったと言う時、そこに自分のものでありながら自分の意のままにならない「感情」もしくは「心の動き」という次元を捉えていたことは確かであろう。

二　善の再定義と「療法 remedia」

（1）「心が動かされる」限りでしか価値は生じないということは、逆に言えば、「心の動き」の外側に絶対的な価値が想定

しえないということである。「善いとか悪いとかはただ相対的にのみ言われるのであり、従って同一事物でも異なった関係に応じて善いとも悪いとも呼ばれ得る。これは完全だとか不完全だとかいうことと同様である。実際、どんなものも、その本性において見れば、完全だとも不完全だとも言われないであろう」(TIE, 12) とスピノザは言う。しかし、このような価値一般に対する徹底的な相対主義は、「永遠無限なるもの」の価値も相対化してしまうことにならないのだろうか。この相対性の中で、スピノザはどのようにして自分の目指す価値を積極的なものとして保持するのだろうか。この問いに対する答えは、スピノザが自分の目指す「善」を選択した理由を述べている箇所、及びそれを再定義した箇所に暗示されているように思われる。

「更に引き続き省察した結果(中略)、私は疑いもない善のための疑いもない悪を捨てるであろうという考えに達した。なぜなら私は、自分が非常な危機に臨んでいて、どんなに得難い対薬(remedia)でも全力をあげて求めるように余儀なくされているのを知ったからである。あたかも或る対薬を施さなければ確かに死ぬと自ら予見している重篤の患者が、彼の全希望はかかってその対薬にある故に、たとえ得難いものでもそれを全力をあげて求めざるを得ないと同様に。ところが世間の人々の追求しているすべてのものは、単に我々の生存の維持に対して何らの対薬ももたらさない」。(TIE, 7)

「人間は、自分の本性よりはるかに力強い或る人間本性を考え、同時にそうした本性を獲得することを全然不可能とは認めないから、この完全性(本性)へ自ら導く手段を求めるように駆られる。そしてそれに到達する手段となり得るものがすべて真の善と呼ばれるのである。」(TIE, 13)[5]

ここには、「生存の維持」あるいは「力強い人間本性(完全性)」のために「全力をあげて求めざるを得ない」ものが「善」である、という考えが示されている。それは通常の善に関する考えと著しく異なっている。通常善は人がそこに価値を置き、それに向かって行動を起こすべきだと考えられる価値の規範を示すものであり、行為の「目的」に位置する。ところがスピノザにおいては、「善」は「生存の維持」や「人間の完全性」という目的の「手段」に位置している。またこの目的も、人の行為を「すべし」として規範的に規定するというよりは、「せざるを得ない」止むに止まれぬ活動そのものに存している。すなわちここでは、何か価値あるものを求めるという人間の営みが、目的志向的あるいは目的論的な態度としてではなく、「生存の維持」という人間の衝動的な作用を基礎にして捉え返されている。[6]

スピノザは、人間が「善」として従うべき普遍的な究極目的や究極価値があるとは考えていない。しかしだからと言って、

すべてが相対的で無価値だから人間は何をしてもよいとか、何をしても無意味だと主張しているのではない。むしろ、ある積極的なものに向かう「心の動き」それ自体は大切に保持されている。それどころか、「対薬」の比喩から分かるように、その心の動きは非常に緊迫したものであり、明らかに宗教的な「救済」への切実さを暗示している。問題は、そうした切実な「心の動き」を規範主義的あるいは目的論的な説明方式から解放して、「心の動き」そのものの維持や力強さへの衝動として理解することである。この観点の転換によって、善の概念は、「心の動き」を拘束する規範的なものから、むしろそれ自身を強化するための「手段」や「対薬」としての、いわば技術的なものへと変換されているのである。

(2) 「人間の完全性」(この完全性ももちろん相対的なものである) を獲得するための、言い換えれば「心の動き」を強化するための「対薬 remedia」という医学的・技術論的な考え方は、スピノザ哲学において単なる比喩以上のものである。『エチカ』第五部の前半部分 (定理二十まで) で問題になっているのは、まさしく「感情に対する療法 affectuum remedia」(E5, Praef., P20S) である。そこでは、精神の能力が「感情を抑制し統御するために、感情に対してどれだけ大きなまたどのような種類の権力を有するか」(E5, Praef.) について語られている。我々は自分の感情に対して「絶対的な権力を有しない」(ibid.)。言い換えれば「心の動き」は「自分の意のままにならない」部分を必然的に含んでいる。しかしだからこそ、「感情を抑制し統御するには少なからぬ訓練と労力を要する」(ibid.)、つまり技術を要するのである。

このような「療法」の具体的な姿としてスピノザが挙げているのは、『エチカ』では、「知性はいかなる方法、いかなる道程で完成されなければならぬか」を示す「論理学」と、「身体はその機能を正しく果たしうるためにはいかなる技術で養護されなければならぬか」を示す「医学」である。(bid.) 同じように『知性改善論』では、もう少し網羅的に「人間の完全性」を獲得するための具体的な手段が挙げてられている。

- 人間の完全性を獲得するのに十分なだけ自然を理解すること
- 多くの人々が容易かつ確実に目的に到達するのに都合のよい社会を形成すること
- 道徳哲学ならびに児童教育学
- 医学 (健康はこの目的に至るのに大切な手段だから)
- 機械学 (技術は多くの難しい事柄を簡単なものにして生活を便利にするから)
- 知性の矯正・浄化の方法を案出すること (TIE, 14-16)

そして、こうした諸手段の中で「何よりも先に」遂行されなければならないのが、「知性の改善」あるいは「ものを首尾よく、誤りなしに、そして出来るだけ正しく理解するようになる方法」であると言われる。(TIE 16)

以上のように、「知性改善の方法」あるいは「論理学」は、スピノザ哲学の中では、「心の動き」を強化するための諸手段あるいは「療法」の一部分として構想されている。従ってそれは、ものごとを真なるものとしてを正しく理解する我々の知性に関する、つまり合理的な認識に関する理論であるとはいえ、「生存の維持」や強化に役立つ限りで意味を持っている。いや、スピノザにとって「知性」はその限りでしか意味を持たないのである。以下の章では、この「知性改善の方法」に関してどのような議論が展開されているかを見る。

三　自発性としての「真の観念」

(1)　スピノザは「知性改善の方法」を示す手始めとして、「ものごとを肯定もしくは否定するのに用いた一切の知覚様式」(TIE, 18) を分類し、その中から「人間の完全性」獲得のために不可欠なものを選択するという手続きを取る。ここで「知覚様式」と言われているのは、人間の認識能力（感覚、知覚、理解、推理など）の一つとしての「知覚」の在り方ではない。またそこには、単なる「知ること」以上に、「肯定もしくは否定する」意志や判断の次元が含まれていることに注意しなければならない。つまり問題になっているのは、我々の認識の様式であるとともに、我々がものごとを真／偽なるものとして肯定／否定する時の、その肯定の仕方（様式）でもある。まず、スピノザが区別している四つの知覚様式を簡単に要約しておこう。

一、聞き覚えによったり人から教えられたりしたことをそのまま信じる場合。
二、偶然の出来事を「漠然たる経験」として受け入れる場合。
三、推論によってただ一般的なものごとを結論する場合。
四、ものごとを直観的に、それが間違いなく何であるか（「事物の本質」）を知る場合。[7]

こうした「信じる」「経験として受け入れる」「一般的に結論する」「直観的に知る」といった肯定の仕方の中で、第四の様式が「最上の様式」(TIE, 18) として選び取られる。その選択の基準は、まさしくこの最後の知覚様式において明示されている「事物の本質」を明瞭確実に認識できるかどうか、ということである。第一、第二の様式は不確実であり事物の本質を認識しない。第三の様式は確実であり真ではあるものの、事物の本質を「直観的に、何の手続きもなしに見る」(TIE, 24) ことがな

い。

しかし、もう少し詳細に見るならば次のことが分かる。すなわち、第三と第四の様式における違いは、単に推論の「手続き」によるか、それとも「直観」によるかだけではなく、事物の「特殊的本質 essentia particularis」を認識できるかどうかにある、ということである。スピノザによれば、第三の様式は事物を「普遍／特性 universalis/propria」の観点から「一般的な用語で」または「否定的表現で」認識するだけで、それぞれの事物が「特殊的」に何であるかを認識・肯定しないという（TIE, 19）[8]。ここでは、事物の本質を明瞭確実に真なるものとして認識する以上に、そうした認識作用そのもののうちに特殊な質を肯定する契機が含まれているかどうかが問われているのである。

（2）こうしてスピノザは、「方法」の核として「事物の特殊的本質の認識」を取り出した。それは言い換えれば、事物を明瞭確実に真なるものとして肯定する特殊な質を伴った我々の「心の動き」であると言うことができよう。この心の動きは「真の観念」と呼び代えられ、方法の在り方としてさらに踏み込んだ規定を与えられることになる。

「真の観念」とは、まずもって我々が持っているものであり、すでにそこに確実性や真理が含まれているものである。そして「真理であることが確かになるためには、真の観念を持つこと以外何ら他の標識を必要としない」（TIE, 35）と言われる。従って「方法」として注意しなければならなのは、この「真の観念」に内在する確実性・真理性の外に何の確実性や真理も、方法を正当化する規準として設定する必要はないということである。すなわち「真理探究の最上の方法を見出すためにはこの真理探究の方法を探求する他の方法が必要でなく、また第二の方法を探求するために他の方法が必要ではない、このようにして無限に進む。実際こうした仕方では、我々は決して真理の認識に到達しないであろう。」（TIE, 30）そうした真理への権利請求をせずとも、真理は「自己自らを明らかにする」（TIE, 44）のだから「ひとりでに sponte」（ibid.）認識・肯定される、というのがスピノザの考えである。それは「心の動き」における真理の自発的肯定作用と言ってもよいであろう。

さて、我々は「肯定の仕方」の観点から「事物の特殊的本質の認識」という「心の動き」を見たが、ここでその性格がより明確になっていることを見出す。すなわち「事物の特殊的本質を真なるものとして肯定する」といっても、それは客観的あるいは外在的な真理規準に照らして肯定するのでもなければ、意図的・選択的な判断として肯定するのでもない。そうではなく、この肯定作用そのものが自発的なのであり自己開明的なのである。スピノザは、「心の動き」におけるこうした自発的な「肯定の仕方」を、真理において「自己自ら明らか」になっている観

念、つまり「真の観念」として術語化したのである。

(3) ところでスピノザによれば、「方法」は、こうした「真の観念」の「本性を探求し、以て真の観念がいかなるものであるかを理解することに、そしてこの結果我々がどんな理解能力を持つかを識り、理解すべき一切をその規範に従って理解するように精神を制御することに、またそのため補助手段として確実な諸規則を与え、且つ精神をもろもろの無益なものから煩わされなように配慮することに存する」(TIE, 37) という。これは真の観念の「反省的認識」(TIE, 38) と呼ばれる。また別の所では、我々の持っている「真の観念」が「生得の力」と見なされ、次のように言われる。「知性もまた生得の力を以て、自らのために知的道具を作り、これから他の知的仕事を果たす新しい力を得、さらにこれらの仕事から新しい道具すなわち一層探求を進める能力を得、こうして次第に進んでついには英知の最高峰に達するようになるのである。」(TIE, 31)

ここには明らかに、「真の観念」という自発的肯定作用及び自己開明性を基礎にして、その能力を技術的に開発することが、そしてその開発によって「精神を制御する」ことが、「方法」あるいは「療法」の在り方として示されている。しかし、一つの「真の観念」から、我々はどのようにして「精神を制御する」までになるのか。その間にある条件はまだはっきりしていない。この問題は、以下のように定式化されると思われる。

「事物の特殊的本質の認識」は、例えば[2:4=3:6]といった簡単な比例関係の本質を、誰に教わるのでもなく、偶然出会う経験からでもなく、また数学的な推論手続きによるのでもなく、ただ「ひとりでに」間違いないと把握し肯定するような「心の動き」である。それはすでに我々のうちにある。しかし、同時にそれは、事物を直接目の前にして (intuitive: 直観的に) その都度生じるしかないような特殊な質を伴った認識であり、我々の意のままにならない部分を含む「心の動き」全体から見れば、非常に稀な現象に過ぎない。スピノザ自身も「このような認識で理解し得た事柄は非常にわずかであった」(TIE, 22) と言っている。従って「方法」として次に問題となるのは、このような認識の機会をどのようにして増やしていくか、それを「心の動き」の中でどのようにして拡張していくか、ということである。実際、「事物の特殊的本質の認識」を増やすことの重要性は、『知性改善論』の後半で何度か強調される。[9] また『エチカ』では、この「第四の知覚様式」は「第三種の認識」と言い換えられて第五部で重要な役割を担うことになるのだが、そこでも事物の本質を「より多く認識する」ことが問題になっている。[10] この問題を次章で検討しよう。

四　「最高完全者の観念」の反省

（1）　知性改善の方法は「反省的認識」として規定された。そこで反省されるのは任意の「与えられた真の観念」（TIE, 38）でよい。なぜなら、すでにそこに真理が「自己自らを明らかにする」契機が含まれているからである。しかしさらに、スピノザは「最高完全者の観念」を反省することが「最も完全な方法」である（ibid.）という。何故こうした特別な観念を反省しなければならないのだろうか。その理由を述べている箇所を整理してみると、次のようになる。

・諸観念における関係は、実在上の事物の関係と同じである。（TIE, 38, 41）

・従って、実在上孤立した（「共通なものを持たない」[11]）事物を観念することは、観念上の孤立（「何の結論もなし得ない」状況）を招く。（TIE, 41）

・逆に、実在上「自然の中に存在している一切物」を観念すれば、観念はそこから出発して他のすべての諸観念と関係することができる。すなわち「他の諸観念がそれから導き出され」「さらにそれらの諸観念も他の諸観念と共通なものを持っていることになる。このようにして理解の歩を一層すすめてゆくための道具が増加するであろう」。（ibid.）

・言い換えれば、それは「全自然の根源と源泉とを再現する観念」から他のすべての諸観念を導き出すことであり、「自然のすがたの忠実な再現」である。（TIE, 42）

・また自然を、上のような前提に基づかない「普遍概念」や「抽象的な公理」によって観念するならば、「自然の中には、ほとんど知性の目に止まらないほど些細な差異を持つ多くのものが存在するから」、そうした観念と自然との間に「容易に混同が起こり得る」。これに反して「自然の源泉と根源とから出発すれば、我々は決してこのような錯覚に陥る恐れはない」。（TIE, 75, 76）

まずこうした論拠を全体としてみれば、次のことは明らかであると思われる。すなわち「最高完全者の観念」とは「自然の根源」の観念と同じであり、「真の観念」の自発的肯定作用をとどまるところなく前進させ「増加」させるために設定された方法的な装置である。つまりこの観念に従って「心を動かす」限り、我々は、自然において出会われるあらゆる事物を、真なるものとして不断に肯定することができる。

（2）　そこでこの装置の機構をもう少しだけ詳しく見ておこう。このような装置の設定を可能にしているものは、右に挙げ

た論拠から明確に読み取れるように、観念の関係と事物の関係との間における同一性という前提である。この前提があって初めて、「最高完全者の観念」の反省が「自然のすがたの忠実な再現」であると言えるようになる。また、知性による演繹や推理の働きが「普遍概念」あるいは「抽象的な公理」によらない具体的な自然把握と嚙み合うことになる。

「与えられた真の観念」を反省する段階では、一つの観念に備わっている真理の自発的肯定作用に従っていれば十分であった。しかしここでは二つ以上の観念における確実な関係づけ、すなわち推論による関係づけが問題になってくる。スピノザは「第三の知覚様式」の中で推論の確実性・真理性を認めてはいたが、「それ自体では、我々の完全性を獲得する手段であり得ない」(TIE, 28) として、方法の道具からは退けていた。だがここでは、一つの条件つきで、つまり実在する事物の関係と同じ限りで、推論の使用が認められていると言える。今、「第四の知覚様式」から取り出されたものとは別の、この新しい知性の作用に関して詳しく論じることは差し控えるが、[12] 少なくとも「方法」としてのその概略的な機能をここで示しておきたい。

ここには「知性」と「自然」との間に、次のような二重の排除が実現されていると考えられる。すなわち、知性に対して超越的な存在を自然の中から閉め出す(A)と同時に、自然に対して抽象的な理解を知性の中から閉め出す(B)ということが実現されている。(A)において、「心の動き」の外にある超越的なもの、それにまつわる絶対的な価値への表象は、すべて「心が動かされる限り」でしか存在しないものとなる。これはすでに本稿の最初で確認したことであった。またそれは「知性」の次元では、知性が自然を説明しきれなくなった時に見出す「無知の避難所」(E1, Appendix) としての「神」を閉め出すことでもある。しかしさらに(B)において、今度は「ほとんど知性の目に止まらないほど些細な差異を持つ」自然に対する知性の抽象化が回避される。これは逆に、自然を抽象的な公理から全面的に説明できると信じる知性の思い上がりや混乱を閉め出すことである。

このような二重の排除を果たす一種の方法的な空間において、知性は自然における「事物の特殊的本質の認識」を、益々多く獲得するような自然探求が可能になる。そこでは知性は、自発的な「いわば一種の霊的自動機械」(TIE, 85) として、自然の必然的な法則に従って心を動かすのである。

(3) 以上のような方法的装置においては、「自然」が我々の「知性」に内在している、と同時に我々の「知性」が「自然」に内在してもいる。この二重の内在的関係の内側にいる限り、我々が出会う事物はすべて「自然の根源と源泉」から必然的に生じてくるかのように現れる。あるいは、そのような必然性を

肯定するような「心の動き」が「ひとりでに」生じている。また、自然の中で偶然的に生じてくるような事物は、知性における「認識の欠乏」(E2, P35S) の結果として、訂正されるべき存在となって現れる。そのように「心の動き」は「制御」されるのである。

しかし何よりもまず、「最高完全者の観念」の反省によってもたらされるこうした内在的装置自体が「唯一無限」あるいは「一切の有であり、それを外にしていかなる有も存在しない」(TIE, 76) 絶対的なものとして現れている。『知性改善論』冒頭で語られていた「他のすべてを捨ててただそれによってのみ心が動かされるような或るもの」「一たびそれを発見し獲得した上は、不断最高の喜びを永遠に享受できるような或るもの」とは、このような知性と自然との間に設置された方法の内在的空間だったのである。

結論

「神」や「最高完全者」に対して思いを馳せ、そこに「至福」や「救済」を見出すこと。このような、ユダヤ・キリスト教の文化圏にいれば誰もが持っている宗教的動機をスピノザも保持していた。しかしそれは、今見てきたように、知性的・合理的な「心の動き」にまるごと変換されている。そこでは、「永遠無限なるものに対する愛」あるいは「神への愛」という心の動きは、「神あるいは自然」から演繹される事柄を必然的なものとして「ひとりでに」そして不断に肯定する心の働きになっている。その変換の条件は、次のようなものだった。

一、「心の動き」という価値領域横断的な、また「意のままにならない」ような次元を捉えること。
二、「心の動き」における目的志向を衝動作用として捉え直し、善を規範から「療法」の概念へと転換すること。
三、「心の動き」における真理の自発的肯定作用(知性の作用)を療法としての「方法」の核に据えること。
四、「知性の作用」と自然の間に方法的な内在空間を設置すること。

それでは、このような条件のもとに形成されるスピノザの合理主義とは如何なるものなのか。それは第一に、合理的なものとそれ以外のもの(つまり非合理的なものや超合理的なもの)との間に固定的な境界を設けない合理主義である。スピノザにおいては、合理的認識としての科学も、善悪の観念に基づく倫理的な価値判断も、あるいは世俗的・宗教的な心の持ち方も、我々が自分の生活を維持する中で「心を動かす」ことでしかないからである。それは、合理的認識の領域を他の価値領域から

切り離して、それを特別視するような意味での合理主義ではない。また、科学的認識と神学的認識との間に一定の役割分担や調和を唱えるような意味での、制限付きの合理主義でもない。

第二に、スピノザの合理主義は、合理的なものをそれ以外のものの中で有効活用しようとする合理主義である。スピノザは、「心の動き」の中で「最高不断の喜び」という部分を最大限に広げるための「療法」として、知性の働きを活用しようとする。そこには、「神とは何か」「世界とは何か」といったいわゆる形而上学的な（あるいは宗教的・超合理的な）心の動きを合理的なかたちで運用する装置が含まれている。この装置の体系（それは『エチカ』第一部で精密に展開されている）は、それだけを見れば、すべてを合理的なもののうちに包摂するような絶対的な合理主義体系であるかのように見える。しかしそれは、本稿で見てきたように、あくまで我々の生活・生存の維持能力を高めるための「療法」として設置されたものである。

注

スピノザの著作における引用・参照は、次の略号によって示す。

『エチカ』第二部定理三五備考＝E2, P35S（定義 D、公理 A、序文 Praef.、系 C、付録 Appendix）

『知性改善論』（TIE: Tractatus de Intellectus Emendatione）は邦訳・独訳などに付されている共通の節番号を記す。例えば、第四二節＝TIE, 42

その他の細かい引用については、両著作所収の *Spinoza, Opera.* Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrg. von C. Gebhardt, Bd. II, Heidelberg 1925. のページ数を注の中で記した。

(1) Yovel, Yirmiyahu: *Spinoza and Other Heretics-The Marrano of Reason*. Princeton/N.J. 1989, S. 36.（『スピノザ　異端の系譜』小岸昭他訳、人文書院、一九九八、六〇頁）

(2) *Spinoza, Opera*, Bd. II, S. 4.（『知性改善論』畠中尚志訳、岩波文庫、一九三二、九頁）

(3) Stowasser, Josef M., u. a.: *Der kleine Stowasser; Lat.-dt. Schulwörterbuch*. München 1979, S. 20-21.

(4) 『エチカ』における「感情」「変状」の概念については、畠中尚志訳（岩波文庫、一九五一）の訳者註を参照。例えば第一部註三、第二部註八、一四、第三部註九など。尚、これらの註で示されているように、スピノザにおける「変状」の概念は「神の様態あるいは変状」（E1, P25C）に通じているが、本稿では感情論における「変状」概念への言及にとどめた。

(5) この「真の善」の説明に加えて、スピノザは「最高善」を定義しているが（TIE, 13）、本稿は「最高善」に関する踏み込んだ考察をする場ではないので、スピノザの説明した「真の善」を善一般と見なして議論を進める。実際、『エチカ』に引用したものとほぼ同じことが「善」の説明として見出される。*Spinoza, Opera*, Bd. II, S. 208.（『エチカ』（下）畠中尚志訳、十一頁）参照。

(6) 「目的」志向的な人間の態度を「衝動」と見なす考えは、「我々をしてあることをなさしめる目的なるものを私は衝動と解する」（E4, D7）という言葉に端的に示されている。

(7) この四つの知覚様式の説明は、『知性改善論』第十九―二四節を本稿の議論に沿う限りで極めて簡潔に要約したものである。従って、スピノザが各々の知覚様式に与えている細かい規定を十分には再現していない。例えば、第二の様式における「偶然の出来事」は、「これと矛盾する他の何らの場合も持たないという理由で我々に確実視されているに過ぎない」（TIE, 19）ことであるし、第四の様式には「事物の本

質」による認識の他に「最近原因」(ibid.) による認識も含まれる。

(8) これは第十九節の原注での説明である。*Spinoza, Opera*, Bd.II, S.10. (邦訳二二頁) 参照。

(9) 第五五、八三、九八節など。

(10) とりわけ定理二四—二六参照。「我々は個物をより多く認識するに従ってそれだけ多く神を認識する。」(P24)「精神の最高の努力および最高の徳は、物を第三種の認識において認識することにより多く適するに従って、まさにこの種の認識において物を認識することをそれだけ多く欲する。」(P26)

(11) 原文は nihil commercii habere。邦訳では「何の交互関係も持たない」となっている。*Spinoza, Opvea*, Bd II, S.16. (邦訳三五頁) 参照。尚、『エチカ』第一部では、ちょうどこの「互いに共通なものを持たないものは、また互いに他から認識されることができない」という公理五を梃子にして、定理一—五にかけて「同一属性を有する実体は多数存在しえず、ただ一つのみ存在しうる」ことが証明されている。

(12) スピノザ自身、『知性改善論』を執筆していた段階では、この新しい知性の作用に関する理論を十分クリアには出来ていなかったようである。そしてこのことが『知性改善論』を未完に終わらせた原因となっている。『エチカ』では、この問題が「第二種の認識(理性・共通概念)」の理論として解消されるかたちになっている。Bartuschat, Wolfgang: Einleitung, in *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*. PhB 95a, 1993, S.XIXf. また、Deleuze, Gilles: L'evolution de Spinoza (Sur L'inachèvement du "Traitè de la Réforme"), in *Spinoza Philosophie pratique*. Paris 1981, S.149-163. (『スピノザ実践の哲学』鈴木雅大訳、平凡社、一九九四、一九九—二一三頁) 参照。

(ほりえ　つよし　大学院博士課程後期)